26e ANNÉE (3e SÉRIE) — N° 47 — 24 NOVEMBRE 1904

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs avec le Supplément : L'Ami du Clergé paroissial *de 10 francs sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

Notes pour aider à l'étude du plain-chant

Note XXII

LE CHANT DES INTROÏTS

Les mélodies des antiennes sont des chants presque syllabiques, c'est-à-dire où chaque syllabe du texte ne porte généralement qu'une note ou deux, sauf exception de quelques syllabes qui en portent un plus grand nombre. Le texte, avec ses divisions, la distinction de ses mots et l'accent qui leur donne la vie, règle souverainement et presque entièrement le chant des mélodies.

Avec les introïts, nous entrons dans un genre de pièces où les mélodies sont plus riches, les syllabes du texte chargées d'un plus grand nombre de notes et le rythme plus compliqué. La différence entre ces pièces et les antiennes n'est pas telle qu'il n'y ait entre elles une grande ressemblance et beaucoup d'éléments communs. Les introïts sont des antiennes plus ornées. Ce que nous avons dit des antiennes leur convient dans sa totalité. Mais nous avons en outre à tenir compte des ornements qui dans les introïts s'ajoutent à l'élément syllabique comme une riche broderie sur une trame qu'elle couvre et laisse à peine paraître.

Ces ornements sont : ou bien la préparation du son ou du groupe principal, ou bien une variation du son principal, ou bien une liaison rattachant une syllabe à la syllabe suivante. [1] Dans les exemples que nous allons étudier, nous nous attacherons à rendre compte de ces groupes ; en donner l'intelligence est le moyen d'obtenir la meilleure exécution. [2]

[1] Sur la nature et le rôle de ces ornements, voir les Notes XV et XVI, *Ami du Clergé*, 1896, p. 782 ; 1897, p. 831.

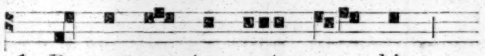
[2] Nous empruntons le chant de nos exemples à l'édition des Bénédictins de Solesmes.
Nous demandons aussi des renseignements au Mss. de St-Gall Codex 339 publié dans la *Paléographie musicale*, Tome I, et au Mss. d'Einsiedeln Codex 121, Tome IV. Dans ce dernier, les signes neumatiques sont accompagnés des lettres romaniennes.

Introït « Puer natus est » [1]

I. — L'introït « Puer natus est » de la troisième messe de Noël se divise ainsi :

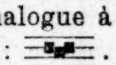
I. — 1. Puer natus est nobis
2. Et Filius datus est nobis :
II. — 3. Cujus imperium
4. Super humerum ejus :
III. — 5. Et vocabitur nomen ejus
6. Magni consilii Angelus.

Trois phrases de deux membres chacune ; trois pauses importantes à la fin des trois phrases, trois autres moins importantes à la fin des premiers membres de chacune de ces trois phrases.



1. Pu-er na-tus est no - bis

La première note de *Pu* est importante comme étant la première note de la phrase et la syllabe accentuée du mot. La seconde est la continuation de la première et la préparation de la note suivante. La syllabe *er* étant la dernière du mot *puer* ne devra pas être abrégée pour éviter l'effet suivant qui serait absurde : *Pu-erna*.

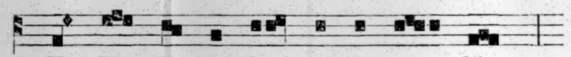
Les trois notes de *na* ne sont qu'un ré accentué, avec ornement ; *tus* est une syllabe commune. *Est* porte une tristropha, trois notes sur la même corde : ce sont trois coups de gosier qui agrémentent le son et produisent un effet analogue à celui que l'on aurait avec cette notation : . La seule différence est que le deuxième son, au lieu d'être inférieur, est à la même hauteur que les deux autres.

Des quatre notes de *nobis*, les deux premières sont une préparation de la troisième, mi, qui est la note importante du groupe. La quatrième note est la continuation de la troisième et se glisse doucement sur le ré de la syllabe *bis* pour la pause. Les deux premières notes de *no* devront donc être plus rapides que les deux dernières ; la troisième forte ; la quatrième intimement liée à la troisième.

Les lettres romaniennes du Mss. d'Einsiedeln confirment cette interprétation des groupes de

[1] Cf. *Paléog. Mus.*, T. IV, Cod. Eins., p. 30 ; T. I, Cod. Sangal., p. 11.

« *nobis* ». Les deux premières notes de *no* sont affectées du *c*, qui marque la célérité ; les deux dernières, du *t* qui marque l'allongement. Avec le *c* le commencement du groupe porte aussi la lettre *p* qui indique un appui, *pressio :* ce commencement doit donc être attaqué assez vivement.



2. Et Fi - li - us da - tus est no - bis

L'intonation *et* rappelle celle de *Puer*, sauf que la seconde note est liquescente à cause de la rencontre des deux consonnes *t* de *et* et *F* de *Filius*.

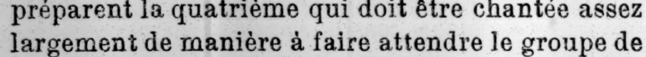
Les trois notes de *Fi* sont exactement celles de *na* dans *natus est ; li* demande à être glissé plus légèrement, comme syllabe faible conduisant à la syllabe finale du mot. Elle porte dans le Mss. d'Einsiedeln la lettre *c*, *cito*.

La première note de *da* doit être exécutée avec allongement : dans les manuscrits à signes neumatiques, c'est une virga portant le signe de l'allongement, un petit trait transversal. Les deux dernières sont communes et se lient aux deux syllabes suivantes, *tus* et *est*.

Des quatre notes de *no*, les trois premières préparent la quatrième qui doit être chantée assez largement de manière à faire attendre le groupe de *bis* qui termine toute la phrase. Ce groupe d'ailleurs doit être allongé parce que c'est le groupe final sur lequel se fait la pause : il est surmonté, dans le Mss. d'Einsiedeln, de la lettre *t*, signe du ralentissement.

Notons en passant, pour n'avoir pas à y revenir, que si les notes romaniennes offrent un précieux secours en fixant les signes sur lesquels on doit accélérer ou ralentir la vitesse, elles ne sont pas absolument nécessaires puisque la seule application des règles certaines du rythme grégorien suffirait. Toutefois il n'est pas sans intérêt de constater qu'elles confirment ces règles puisqu'elles y sont conformes.

Ayant étudié, comme nous avons fait, cette première phrase de l'introït *Puer natus est*, il est très avantageux de s'exercer à la bien phraser avant de passer à la suivante, qu'on étudiera et qu'on exécutera de même. L'étude de toutes les phrases terminée, on chantera l'introït en entier.



Cujus impe - ri-um super hu - me-rum e - jus

Nous réunissons les deux membres (3 et 4) de cette phrase parce qu'il nous reste peu à expliquer. *Ri* de *imperium* s'exécute comme *li* de *Filius ; hu* de *humerum* comme *no* de *natus est nobis ; rum* comme *est*. Les deux premières notes de *pe* dans *imperium* sont plus légères comme se liant aux suivantes ; les deux dernières plus amples comme point culminant du trait mélodique ; la notation en neumes d'ailleurs l'indique. Dans *e* de *ejus*, la première *clivis* est allongée et ainsi détachée de la suivante et celle-ci, avec les notes qui suivent, coulée plus légèrement pour arriver doucement à *jus* qui forme la pause finale. Les lettres romaniennes l'indiquent très clairement. La notation peut se comprendre seule : il suffit, sans autre signe, qu'il y ait un léger blanc entre la première clivis et la seconde.

Nous trouvons ici, peu accusée il est vrai, mais déjà bien nette, une particularité que nous rencontrerons fréquemment dans les pièces à neumes très développés, savoir, une coupure mélodique dans le corps d'une syllabe, la mélodie reprenant sa marche ensuite pour arriver à la syllabe suivante.

5. Et vo-ca - bi - tur no-men e - jus

Dans ce premier membre de la dernière phrase, on remarquera la symétrie qui existe entre le torculus de *ca* dans *vocabitur* et celui de *e* dans *ejus*, et la répétition *bitur, nomen*.

6. Mag-ni con-si - li - i An - ge - lus.

Dans ce membre, le dernier de l'introït, il ne reste à noter que la note liquescente de *con*, la distropha de *li* suivie d'une clivis avec laquelle elle se lie, et le quilisma que nous avons, faute d'autre caractère, indiqué par un * au dessus de la portée à la quatrième note de *An :* le quilisma est un son tremblé unissant les deux notes entre lesquelles il se trouve.

Le repos final sera bien préparé par un ralentissement prenant à partir du quilisma.

II. — Ayant ainsi reconnu la marche de la pièce entière, ses divisions, ses repos, le caractère des ornements, il reste aux chantres à se pénétrer du sens mélodique de chaque membre de phrase pour le faire ressortir de la manière la plus naturelle.

La pièce est du septième ton.

Le premier membre de phrase *Puer natus est nobis*, se pose nettement sur le ré qui est la quinte du ton ; il n'y a que de légers circuits, de mi à ut, pour revenir sur le ré.

Le second membre *et Filius datus est nobis*, partant du ré, fait un dessin allant du mi au la, une quinte, pour s'établir ensuite franchement sur l'ut qui prépare la descente finale de la phrase sur le sol, finale du ton.

Le premier membre de la seconde phrase *cujus imperium*, après une intonation partant du sol, arrive à l'ut, dont il s'écarte par une ascension au fa supérieur pour revenir à l'ut. Le second membre *super humerum ejus* conserve son assise sur l'ut avec légers circuits ; il vient se reposer sur le la qui est une note plagale, et ce repos est préparé par les deux groupes de la première syllabe de *ejus*.

Le premier membre de la troisième phrase *et vocabitur nomen ejus* a exactement le même

caractère mélodique que le membre précédent. Le deuxième membre *magni consilii Angelus* résume en quelque sorte toute la marche mélodique de l'introït : ré préparé par ut et mi dans *magni ;* ut très accusé dans *consilii* avec descente bien nette sur la ; puis retour de la à ut avec la première syllabe de *Angelus*, et repos final sur le sol comme dans la première phrase.

Cette analyse de l'introït « Puer natus est » est un peu longue parce qu'il fallait, pour une première étude, descendre dans tous les détails. Il faudra moins d'explications pour un second introït et moins encore pour d'autres.

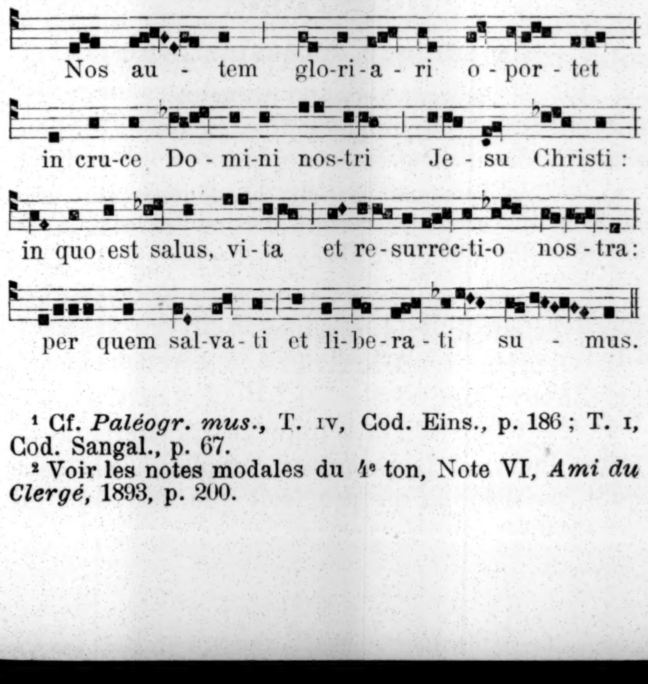
Introït « *Nos autem* » [1]

L'introït « Nos autem » du Jeudi saint est du quatrième ton. Comme dans tous les introïts de ce ton, les notes plagales fa, ré, la, ont une exceptionnelle importance ; c'est sur elles que la mélodie semble s'asseoir de préférence ; toutefois le sentiment de la finale mi règne tellement dans l'ensemble que les repos sur les autres notes sont sensiblement des repos provisoires : on n'y éprouverait pas l'impression de la fin ; il faut, pour satisfaire l'esprit, que le mi termine la mélodie. La note sol est également très accusée dans cet introït : elle pourrait être authentique comme elle l'est le plus souvent dans les introïts du troisième ton où elle est en rapport intime avec si naturel et ut ; mais ici elle est plutôt plagale [2].

L'Introït « Nos autem » se divise ainsi :

I. —	1.	Nos autem
	2.	Gloriari oportet
II. —	3.	In cruce Domini nostri
	4.	Jesu Christi :
III. —	5.	In quo est salus, vita
	6.	Et resurrectio nostra :
IV. —	7.	Per quem salvati
	8.	Et liberati sumus.

Les quatre premiers membres qui forment la première partie sont, pour la mélodie comme pour le rythme, plus intimement unis que ne le sont ordinairement les distinctions semblables. Il en est de même des quatre autres membres deux à deux. Les pauses intermédiaires ne devront donc pas être trop accusées.



Dans le premier membre *Nos autem* la mélodie se tient sur le fa et les notes voisines. Elle s'élève dans le second membre *gloriari oportet* sur le sol avec variations sur les notes voisines. Au troisième membre *in cruce Domini nostri*, c'est le la qui domine. Avec le quatrième membre *Jesu Christi* elle vient se reposer sur le sol.

Le cinquième membre *in quo est salus, vita* ressemble au troisième, sauf pour l'intonation. Le sixième *et resurrectio nostra* revient au sol. Le septième *per quem salvati* a sa teneur en fa, avec repos en sol. Le huitième *et liberati sumus* évolue sur toutes les notes qui dominent dans les sept premiers membres, la, fa, sol, mi.

Plusieurs correspondances de formes mélodiques sont à remarquer. Le torculus de *Nos* se trouve reproduit deux fois dans *oportet*, une première par les deux notes de *o* et la première de *par*, une seconde par les trois dernières de *par*, puis à *Christi*, à *salvati* et à *resurrectio*. On trouve quatre fois le même groupe formé d'une virga à laquelle est accolée une clivis, à *nostri, Jesu, vita, resurrectio.* Le même scandicus, mi, fa, sol, se voit également quatre fois à *autem, gloriari, resurrectio, liberati ;* il maintient au cours de toute la pièce le cachet bien déterminé du quatrième ton.

Dans le premier membre, le groupe de notes de *autem* est destiné à donner du nombre à la mélodie et à compenser le défaut de syllabes. Ce premier membre sera chanté doucement et lié ; le second avec plus d'ampleur, en faisant ressortir la répétition de mouvement à *oportet ;* le troisième avec plus d'ampleur encore, en appuyant assez sur la première note de *stri* qui est une virga dans les manuscrits neumatiques, et en marquant d'un ralentissement les deux dernières notes formant pause. *Jesu* se chantera comme *tri*, mais sans ralentissement parce que la phrase continue ; on ralentira sur *Christi* parce que c'est la pause finale de la première partie de l'introït.

L'exécution des deux membres suivants est suffisamment indiquée par ce qui précède, sauf en ce qui regarde *nostra* dont les deux premières notes doivent se détacher quelque peu des trois suivantes comme l'indique le Mss. de St-Gall.

Il y a de même à détacher légèrement, dans le dernier membre, la première note de *ti* dans *salvati* et la clivis de *su* dans *sumus*, comme l'indiquent les deux Mss. de St-Gall et d'Einsiedeln. Les trois climacus de la fin du dernier membre se chantent de la même manière : la virga accentuée, les deux losanges intimement liées à la virga. Le dernier climacus est allongé dans ses trois notes pour préparer le repos final, mais sans que ce neume change de caractère.

Les manuscrits l'indiquent en affectant la virga de ce groupe du trait transversal, signe de l'allongement.

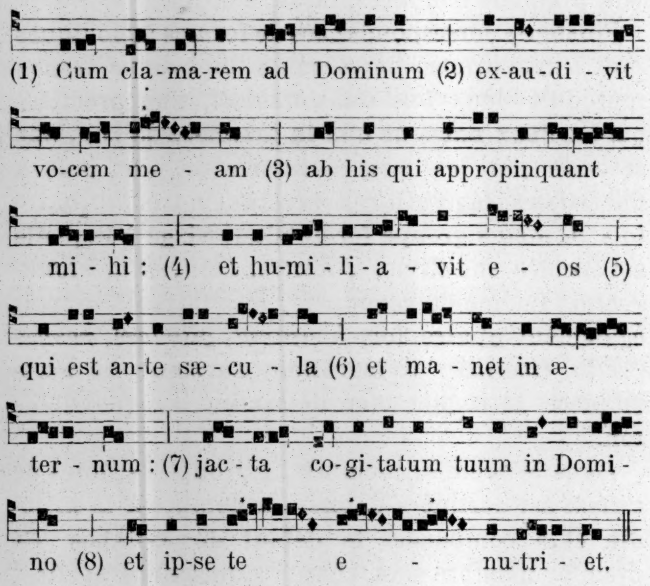
[1] Cf. *Paléogr. mus.*, T. IV, Cod. Eins., p. 186 ; T. I, Cod. Sangal., p. 67.
[2] Voir les notes modales du 4e ton, Note VI, *Ami du Clergé*, 1893, p. 200.

Introït « Cum clamarem » [1]

Comme troisième exemple, nous prenons celui du dixième dimanche après la Pentecôte et du jeudi après les Cendres. Nous le choisissons parce que les phrases sont plus longues et la mélodie plus étendue, plus riche et plus hardie.

Cet introït est du troisième ton dont la finale est mi, les notes modales authentiques sol ou la et si ou ut.

Il se compose de trois phrases dont les deux premières ont trois membres chacune et la troisième deux.



Le premier membre s'élève rapidement du mi, finale, jusqu'à l'ut, dominante du ton, par une marche dont la trame est mi sol la ut; les notes qui ornent ces sons fondamentaux sont comme des ports de voix harmonieusement distribués.

Le deuxième membre descend de l'ut par le la vers le repos qui se fait en sol ; il est préparé par un quilisma auquel se soude un climacus sur *me* de *meam*.

Le troisième membre s'élève de nouveau à l'ut d'où il descend par sol vers le repos qui se fait en mi. Sur la syllabe *quant* de *appropinquant* les deux clivis s'enchaînent et doivent se détacher légèrement du torculus suivant qui se lie à *mihi*. Là se termine la première phrase.

Le quatrième membre de la seconde a ses appuis mélodiques sur fa, la, ut, la, avec marches ou dessins s'équilibrant dans les deux moitiés de *humiliavit* et préparation de la pause à *eos*.

Le cinquième membre a sa principale teneur sur l'ut et son repos sur le si, note modale importante du troisième ton.

Le sixième membre débute sur ut, puis descend progressivement par la, sol et fa, pour prendre son repos sur mi.

L'intonation de la troisième phrase a une ressemblance marquée avec celle de la première ; mais il y a aussi une grande différence : la marche est plus calme, l'ascension moins élevée, la mélodie se portant sur le la seulement où elle reste. Les syllabes plus nombreuses de *cogitatum tuum* qui se balancent sur la et sol, font attendre la conclusion un peu plus ornée de *in Domino*.

Le huitième membre, qui doit terminer l'introït, est par son ampleur, ses développements ou ornements, la partie la plus riche de tout le morceau. Du sol la mélodie s'élève à l'ut sur lequel elle s'appuie fortement, pour redescendre au sol par une progression bien dessinée, et, par le fa, au repos final du mi.

Plusieurs ressemblances sont à noter dans cet introït. Les trois finales des phrases, *mihi, ternum, triet,* sont les mêmes : mêmes groupes, mêmes notes. Cette finale est très ordinaire dans les pièces neumatiques du troisième et du quatrième ton. Dans les deux premières phrases, la ressemblance se prend de plus loin : *pinquant mihi* et *in æternum* sont identiques. Le quilisma et le climacus sont employés en plusieurs endroits où ils ont le même caractère, mais avec les différences que motive la marche mélodique et qui montrent que les compositeurs de chant, comme le dit Gui d'Arezzo, ne s'astreignent pas à l'uniformité, mais préfèrent une variété qui n'exclut pas la ressemblance, « similitudo dissimilis. »

Nous pensons que ces trois exemples d'introïts suffiront aux maîtres de chant pour leur indiquer comment ils doivent étudier tous les autres. Qu'ils possèdent bien leur morceau ; qu'ils s'en fassent à eux-mêmes la répétition jusqu'à ce qu'ils soient sûrs de l'exécuter avec naturel et goût. C'est alors seulement qu'ils pourront le faire étudier par leurs chantres. Ils leur donneront l'intelligence de chaque phrase à l'aide de courtes explications, la chanteront eux-mêmes et la feront exécuter, en corrigeant les défauts. Puis ils feront exécuter la pièce entière. Le premier introït qu'ils feront apprendre exigera peut-être un certain temps ; mais ensuite la besogne ira vite et sera facile.

[1] Cf. *Pal. Mus.*, T. IV, Cod. Eins., p. 95 ; T. I, Cod. Sangal., p. 34.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Une personne peut-elle abandonner en faveur d'une autre personne vivante les indulgences qu'elle gagne, Portioncule et autres ?

R. — Deux opinions opposées sont soutenues relativement à cette question.

I. Opinion affirmative. — Voici les raisons qu'elle invoque :

1° Tout individu est libre de transférer à un autre individu la propriété complète des biens qu'il possède en propre, soit que ces biens lui

aient toujours appartenu, soit qu'il les ait acquis par une donation valide. Or, si l'on peut ainsi céder à d'autres les biens temporels reçus par donation, pourquoi ne pourrait-on pas aussi céder une indulgence acquise par une concession de l'Eglise ?

2o Il est permis à toute personne d'abandonner en faveur d'une autre personne vivante le fruit satisfactoire attaché à toute bonne œuvre et destiné à racheter la peine due à nos péchés. On peut en conclure qu'il est également permis d'abandonner en faveur des autres les suffrages que celui qui accorde les indulgences remet en notre pouvoir.

3o Par un décret du 20 novembre 1854, la S. C. des Indulgences a autorisé l'abandon en faveur des âmes du purgatoire de tous les suffrages qui pourraient être faits pour chacun d'entre nous après notre mort, et elle a encouragé à entrer dans cette voie en accordant de nombreux privilèges à ceux qui feraient l'*acte héroïque de charité* et se dépouilleraient en faveur des défunts. De même n'y a-t-il aucune répugnance à ce que j'offre, pour être utiles aux autres, des indulgences que je pourrais appliquer en ma faveur pour payer mes dettes.

4o Cette pratique ne renferme rien de contraire à la raison; elle est même conforme à la charité envers le prochain et au principe de la communion des saints, qui met en commun tous les biens spirituels.

Conclusion : *Toutes les indulgences accordées pour les vivants peuvent être cédées à d'autres vivants sans l'intervention de l'Eglise,* et par la seule volonté de la personne qui les a gagnées.

II. Opinion négative. — En fait, l'Eglise n'accorde pas d'indulgences applicables à d'autres vivants, bien qu'elle puisse le faire suivant certaines conditions.

A) Question de fait. — Elle invoque en sa faveur les raisons suivantes :

1o *La pratique perpétuelle du Saint-Siège.* — C'est un principe admis sans conteste que les indulgences ne valent que suivant les termes de la concession, *tantum valere quantum sonant,* pour employer l'expression technique, et que les indulgences accordées pour les vivants ne peuvent être appliquées aux morts, à moins d'une permission spéciale de l'autorité qui les concède. On doit appliquer le même principe lorsqu'il s'agit de faire profiter les vivants des indulgences accordées à d'autres vivants.

De fait, s'il était absolument libre à chacun de disposer de ses indulgences en faveur des vivants, il le pourrait au même titre en faveur des morts. L'Eglise aurait donc sans motif placé dans un grand nombre de concessions la clause que les indulgences dont il y est question seraient *aussi applicables aux âmes du purgatoire.* De fait, pourquoi cet avis et cette concession, s'il est absolument sûr que toutes les indulgences peuvent être, au gré de celui qui les gagne, applicables aux morts aussi bien qu'aux vivants ?

Donc l'Eglise, en maintenant cette distinction dans ses concessions, montre que son intention n'est pas d'autoriser chacun des fidèles à céder suivant son caprice, en faveur des défunts, les indulgences accordées pour les vivants. Donc, *a pari,* doit-on faire la même réserve pour l'application à d'autres vivants de ces mêmes indulgences, à moins d'une clause formelle qui nous y autorise.

Or, cette clause n'existe dans aucune concession, et les défenseurs de la première opinion, à défaut d'un texte authentique en leur faveur, en sont réduits à des déductions qui ne prouvent rien.

2o *Le caractère intrinsèque des indulgences.* — Il y a, au témoignage de tous les théologiens, une différence sensible entre les indulgences accordées pour les vivants et celles accordées pour les défunts.

Les indulgences accordées par l'Eglise aux vivants sont de véritables absolutions juridiques, *juridicæ absolutiones,* des relaxations provenant du pouvoir des clefs et fondées sur le pouvoir judiciaire dont Jésus-Christ a revêtu son Eglise par les paroles suivantes : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel. »

L'Eglise, accordant une indulgence à quelques-uns de ses enfants encore en vie, lui remet directement par *voie d'absolution* la peine qui correspond à l'indulgence accordée, de telle sorte toutefois qu'elle prend dans l'inépuisable trésor des satisfactions de Notre-Seigneur et des saints la portion équivalente à l'indulgence qu'elle accorde.

On comprend pourquoi plusieurs papes, entre autres saint Grégoire VII et Martin V, ont donné le nom d'*absolution* aux indulgences qu'ils accordaient, et pourquoi les théologiens qualifient l'indulgence d'*absolution* et de *solution :* « Indulgentiæ collatio duo dicit, dit saint Bonaventure : scilicet thesauri Ecclesiæ communicationem et cum hac quamdam judiciariam *absolutionem* [1]. » Et saint Thomas : « Qui indulgentias suscipit, non absolvitur simpliciter loquendo a debito pœnæ, sed datur sibi unde *debitum solvat* [2]. »

Il suit de là que la concession des indulgences est un exercice de *juridiction,* un acte d'autorité spirituelle. Aussi Alexandre III a-t-il enseigné que personne ne peut accorder d'indulgences, sinon à ses propres sujets, parce qu'un juge ne peut lier ou délier que ceux qui sont soumis à sa juridiction [3].

Mais on n'a jamais dit qu'il fût loisible à un coupable qu'on absout de transférer à un autre le bénéfice de l'absolution reçue, de telle sorte que celui-ci, et non l'autre, soit regardé comme absous.

[1] S. Bonaventure, *in IV Sent.,* dist. 20, part. 2, art. 1, q. 5.

[2] S. Thomas, *IV Sent.,* dist. 20, q. 1, art. 3, sol. 1, ad 2. — Cf. Bellarmin, *De Indulg.,* l. I, cap. 5, n. 3 et 4.

[3] C. *quod autem,* de Pœnitentia et Remiss.

Le Pontife remet la peine à celui qui a accompli les œuvres exigées par l'indulgence, et son intention ne se porte pas ailleurs; et il ne dépend pas de nous de faire bénéficier d'autres de l'acte de juridiction exercé en notre faveur.

De ce caractère propre de l'indulgence pour les vivants qui est un exercice de *juridiction par absolution*, on peut aussi conclure qu'une indulgence accordée pour les vivants ne peut être appliquée aux défunts sans une permission spéciale. C'est que l'Eglise n'applique pas aux morts les indulgences par voie de jugement et d'absolution, comme aux vivants, mais seulement par voie de *suffrage* ou d'offrande. N'ayant plus de juridiction sur les morts, qui ne sont plus soumis à son gouvernement et qui ne relèvent que du gouvernement de Dieu, elle ne peut les délivrer ou les absoudre directement de leurs peines; elle ne peut plus prononcer sur eux une sentence, mais elle peut puiser dans son trésor de quoi payer leurs dettes à la justice divine, en priant Dieu de vouloir l'agréer. Donc il y a impossibilité d'appliquer aux défunts par voie de *suffrage* une indulgence qui a été concédée par voie d'*absolution*.

Sans doute le pontife qui accorde l'indulgence pour les vivants par forme d'*absolution*, peut aussi permettre qu'elle soit gagnée pour les morts par mode de *suffrage;* et il le fait quand il accorde une indulgence qui peut être aussi appliquée pour les âmes du purgatoire. Mais il est à remarquer que la concession n'est pas absolue en sorte que l'indulgence gagnée profite et à celui qui fait les œuvres, et à celui auquel elle est appliquée; loin de là, un seul peut en profiter : ou le vivant par voie d'*absolution*, ou le mort par voie de *suffrage*.

B) Question de droit. — 1º Ici se pose la question de savoir si le pape *peut* accorder pour les vivants une indulgence qu'ils puissent à leur gré céder à d'autres vivants. La réponse varie suivant la manière dont on conçoit l'application de l'indulgence.

Si l'application se conçoit par mode d'une *absolution* que celui qui a gagné une indulgence appliquerait à d'autres, c'est impossible à admettre. Le pape peut, il est vrai, déléguer à d'autres le pouvoir qu'il possède d'accorder des indulgences pour les vivants, de telle sorte que ceux qui jouiront de la puissance déléguée absolvent directement ceux qui auront accompli les œuvres prescrites; mais il est absurde de supposer une délégation universelle, même en faveur des femmes, sans qu'il en soit fait mention.

On peut concevoir l'application de l'indulgence d'une autre manière : le pape aurait l'intention d'absoudre lui-même ou bien celui qui accomplit personnellement les œuvres, ou bien celui qu'il désignerait, pourvu que ce dernier fût en état de recevoir l'absolution de la peine. Ainsi comprise, il ne répugne pas qu'une indulgence soit accordée pour les vivants en faveur d'autres vivants. Le pape, en le faisant, remet sa peine à une personne qui en est digne, après qu'une créature humaine a posé une cause suffisante; et rien ne s'oppose à ce que Dieu, à raison de la pénitence d'autrui, ratifie cette absolution et cette application des mérites de Jésus-Christ.

En fait, comme nous l'avons affirmé plus haut, on ne rencontre aucune concession de ce genre, et Lehmkuhl enseigne qu'elle n'est pas à conseiller, parce que les vivants ont toute facilité de gagner des indulgences pour eux-mêmes :

Per se nihil impedit quominus, si suppeditat justa causa, summus Pontifex ita indulgentias concedere possit, ut vivi non tantum sibi aut defunctis eas lucrari valeant, sed etiam ut unus pro altero vivente eam lucretur. Verum *id a praxi* alienum est, neque ullum extat exemplum talis concessionis re ipsa factæ. Immo generatim id ne expedire quidem neque justa causa inniti videtur; quum facili modo quivis fidelis sibi ipse indulgentias lucrari possit [1].

2º On s'est demandé aussi si le pape pourrait accorder des indulgences aux vivants par mode de suffrage, et quelles seraient les conséquences de cette manière d'agir. La réponse affirmative paraît absolument certaine.

Pour les défunts, l'Eglise ne peut agir que par mode de suffrage, parce que les défunts ne sont plus soumis à son pouvoir de juridiction. Pour les vivants, la situation est différente; soumis au pouvoir de juridiction, ils peuvent recevoir l'*absolution* de leurs peines de la part du chef de l'Eglise. Mais si l'autorité suprême ecclésiastique peut *remettre directement* une partie ou la totalité de la peine, à plus forte raison peut-elle demander à Dieu de vouloir bien la remettre en vue des mérites de Jésus-Christ : ce qui est accorder une indulgence par voie de *suffrage*.

Il est à remarquer toutefois que l'acquisition d'une indulgence ainsi concédée ne serait pas aussi certaine que lorsqu'il s'agit d'une absolution donnée en vertu du pouvoir des clefs. D'autre part il n'y aurait aucun inconvénient à permettre aux vivants d'appliquer ces indulgences à d'autres vivants, comme on leur permet de les appliquer aux morts.

En réalité l'Eglise suit une autre marche. En accordant les indulgences aux vivants, elle les absout; aussi ceux-là seuls peuvent-ils accorder des indulgences qui, dans l'Eglise, jouissent de la juridiction externe.

C) Réponse aux objections. — Voici maintenant la réfutation des preuves alléguées par les partisans de l'opinion affirmative.

a) Les choses que nous possédons et qui sont communicables, d'une manière absolue, nous pouvons les communiquer à d'autres. Il en est ainsi du prix satisfactoire attaché à nos bonnes œuvres; aussi, avec l'acceptation de Dieu, nous pouvons en faire profiter les autres. Mais tout ce que nous possédons n'est pas ainsi tellement en notre pou-

[1] Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. II, n. 534.

voir que nous puissions le communiquer. Il en est de même de ce que l'on donne ; il y a là des choses incommunicables, par exemple l'absolution de nos péchés ou de nos peines.

b) L'exemple tiré de l'acte héroïque de charité ne prouve pas que l'on puisse, sans la permission de l'Eglise, disposer soi-même en faveur d'autres vivants des indulgences que l'on a acquises.

L'acte héroïque de charité comprend quatre offrandes distinctes en faveur des âmes du purgatoire :

.Nous abandonnons en leur faveur toutes nos satisfactions. — L'application de cette offrande dépend uniquement de notre volonté, mais ne se rattache pas aux indulgences.

Nous sacrifions aussi pour elles tous les suffrages que les autres offrent à Dieu pour nous pendant notre vie ou bien offriront après notre mort. — Ici encore il n'y a lieu à aucune difficulté, puisqu'il n'est pas question d'indulgences.

Pour elles aussi seront appliquées toutes les indulgences que nous pourrons gagner pendant notre vie. — Voilà bien l'indulgence ; toutefois cette application n'est pas l'effet de notre propre volonté, mais de la volonté de l'Eglise qui déclare applicables aux âmes du purgatoire toutes les indulgences que gagneront ceux qui auront fait l'acte héroïque.

Enfin nous renonçons aux indulgences que d'autres pourront gagner pour nous après notre mort. —Ici encore l'Eglise intervient de telle sorte qu'on ne peut nous appliquer après notre mort que les indulgences qu'elle déclare communicables aux âmes du purgatoire : au fond, c'est absolument comme si elle les appliquait elle-même à tel ou tel défunt. Quant à l'offrande que nous faisons de ces indulgences, en voici le sens réel : comme nous avons abandonné volontairement entre les mains de Dieu les suffrages faits par nos frères en notre faveur, en le priant de substituer les autres à nous dans leur application, de même nous demandons que Dieu veuille bien substituer d'autres à nous pour l'application des indulgences que les fidèles auraient gagnées en notre faveur.

En cela, il n'y a rien qui soit contraire aux intentions de l'Eglise dans la concession des indulgences, car nous ne les appliquons pas à des personnes à qui l'Eglise défend de les appliquer.

c) De plus, il n'est pas vrai que celui qui a reçu l'application des suffrages de Jésus-Christ et des saints puisés au trésor de l'Eglise peut à son gré les appliquer à d'autres. De fait, celui qui bénéficie d'une indulgence ne devient pas par là-même *administrateur* du trésor de l'Eglise, et l'offrande faite à Dieu pour lui par l'Eglise des satisfactions du Christ ne soumet pas ces satisfactions à son administration. En fait, elles sont le *motif* pour lequel on lui accorde la rémission de sa peine, mais il n'acquiert sur elles aucun droit de manière à pouvoir les offrir à Dieu sans l'intervention de l'Eglise, soit pour les morts, soit pour d'autres vivants.

L'acte héroïque lui-même ne comporte pas ce droit d'administration des satisfactions du trésor de l'Eglise, parce que c'est l'Eglise elle-même qui a déterminé à l'avance l'application à faire aux défunts par voie de suffrage.

Parmi les défenseurs de l'opinion négative, on compte Lehmkuhl, que nous avons cité plus haut, et surtout le P. Palmieri, jésuite, qui a écrit dans les *Analecta* une thèse que nous venons d'analyser le plus fidèlement possible [1].

Q. — Je suis appelé auprès d'un moribond qui depuis de nombreuses années ne s'est pas approché des sacrements. Je lui demande s'il veut se confesser, il me fait comprendre qu'il ne le peut pas. De fait, il ne pouvait plus soutenir son attention. Sur ce, et parce que je connaissais un peu la vie de cet homme, je l'excite de mon mieux à la contrition de tous ses péchés et lui donne l'absolution.

Comme le malade a survécu encore quelque temps, je lui ai fait faire une seconde accusation générale et lui ai donné une nouvelle absolution.

Mais depuis, je me suis demandé si ma manière d'agir a été bien conforme à la théologie, si je n'aurais pas dû faire accuser à ce malade au moins un de ses péchés. J'avais surtout en vue de l'exciter à une bonne contrition.

R. — Nous supposons d'abord qu'avant la première absolution donnée, tout aussi bien qu'avant la seconde où la chose est marquée clairement, le confesseur a fait faire au moribond, qui en était encore capable, au moins une confession générale, qu'il lui a dit, par exemple : « Vous vous confessez bien, n'est-ce pas, de tous les péchés que vous avez faits depuis votre dernière confession, ou des péchés de toute votre vie ? » Car pour la validité même de l'absolution il faut nécessairement une accusation, laquelle doit être proportionnée à la capacité du pénitent, la confession étant une partie essentielle du sacrement de pénitence. — Ajoutons que le confesseur devait aussi, comme il l'a fait, l'exciter de son mieux à la contrition de ses péchés, parce que la contrition est aussi une partie essentielle du sacrement ; et même il a bien fait d'avoir eu en vue surtout de l'exciter à une bonne contrition, parce que pour la rémission des péchés la contrition est encore plus nécessaire que la confession. Il est en effet des péchés dont on peut recevoir le pardon sans confession, par exemple les péchés véniels, les péchés mortels oubliés, ou ceux qu'on ne peut pas confesser pour une raison quelconque suffisante, ou ceux dont on a la contrition parfaite et qu'on n'aurait pas le temps de confesser avant de mourir, etc., tandis qu'il n'est absolument aucun péché qui puisse être pardonné sans contrition.

Cela posé, deux questions restent à résoudre.

1° *Une accusation générale, comme celle faite par le moribond dont il s'agit, peut-elle certainement suffire pour la validité de l'absolution ?* — Oui, il est sûr qu'à l'article ou dans le danger de la mort une accusation générale peut suffire, quand le malade ne peut pas moralement faire davantage,

[1] *Analecta*, 1895, t. III, p. 90.

car, d'après les Conciles, les souverains Pontifes et les théologiens, les malades ne sont tenus de se confesser que comme ils le peuvent. D'ailleurs une accusation générale est une véritable accusation par laquelle quelqu'un se reconnaît réellement pécheur ; c'est donc une confession, et comme elle est faite de la manière dont elle peut être faite, cet élément essentiel ne manque donc pas à l'absolution. — Si même le malade avait pu faire davantage, comme il n'y a pas été beaucoup excité, de bonne foi il ne s'est pas cru obligé à faire davantage ; on peut donc dire encore qu'il a fait une confession suffisante dans son cas pour la validité de l'absolution.

2° *Y a-t-il eu de la part du prêtre tout ce qui était suffisant pour qu'il pût donner licitement l'absolution ?* — D'après les données du cas, il semble évident que le prêtre a agi selon sa conscience, et qu'il a fait ce qu'il a cru devoir faire pour le mieux ; comme d'un autre côté il y avait tout ce qui était nécessaire pour la validité, il a pu facilement rassurer sa conscience : nous devons donc le déclarer non coupable *subjectivement*. — Mais *objectivement*, ce ne peut être vrai que si le confesseur avait des raisons sérieuses de croire ou que le malade ne pouvait réellement pas faire davantage, ou qu'en lui en demandant davantage il s'exposait à le fâcher et à ne pouvoir rien obtenir du tout. Si au contraire il pouvait obtenir de lui davantage, il était obligé de le faire. Le pénitent en effet est obligé *de soi, sub gravi*, de confesser tous les péchés mortels non encore confessés qu'il a commis, et quand il ne le peut pas facilement sans l'aide du confesseur, celui-ci est obligé de l'aider, et par là-même d'obtenir l'aveu de tous les péchés mortels non confessés et qu'il peut confesser dans l'état où il se trouve.

Or il nous semblerait dans le cas présent que le confesseur qui connaissait la vie de cet homme, pouvait et par là-même devait aller plus loin qu'il n'a fait, surtout la seconde fois, lui dire par exemple, en spécifiant les principales fautes : « Vous vous accusez, n'est-ce pas, d'avoir manqué de faire vos pâques depuis telle époque, et aussi d'avoir manqué à la messe le dimanche, d'avoir fait gras les jours défendus, d'avoir blasphémé, etc. ? » Devait-il aller plus loin ? Cela dépendait de l'état physique ou moral du malade. Il devait en effet viser à lui faire faire une confession matériellement intègre, ou à s'en rapprocher le plus possible. Mais dans notre cas, comme la validité n'est pas en jeu, il est évident qu'il valait mieux, pour ne pas trop fatiguer le malade ou s'exposer à l'exaspérer, rester en deçà qu'aller au delà de l'obligatoire. Aussi quand le confesseur dans des cas semblables croit *ex æquo et bono* avoir fait à peu près ce qu'il était obligé de faire et qu'il ne serait peut-être pas prudent d'aller plus loin, il doit s'arrêter, d'autant plus qu'il faut nécessairement exciter encore le malade à la contrition et ménager ses forces physiques et morales pour qu'il la puisse concevoir avec la grâce de Dieu.

Q. — Peut-on sonner les cloches pour annoncer le décès d'un enfant de 18 mois, baptisé selon le rit russe (religion des parents), et les funérailles qui seront faites, bien entendu, par un prêtre russe et sans passer par l'église ?

Je sais qu'on ne peut pas exiger, d'après le texte de la loi. Mais peut-on laisser sonner dans ce cas ? Cela convient-il et n'y a-t-il pas des inconvénients sérieux à redouter ?

R. — Tout d'abord nous poserons la question suivante : Pourrait-on accorder la sépulture ecclésiastique à l'enfant en question, dont les parents sont schismatiques ?

La réponse est facile : le Rituel refuse la sépulture aux schismatiques, *negatur igitur ecclesiastica sepultura... schismaticis*. Par *schismatiques*, il faut entendre non seulement les *parents*, mais aussi les *enfants nés dans le schisme et baptisés par un ministre schismatique*.

Il suit donc de là que l'on ne pourrait en aucune manière accorder la sépulture ecclésiastique complète à l'enfant en question.

Si l'on ne peut accorder les honneurs et les prières de la sépulture ecclésiastique à un enfant né de parents hérétiques et baptisé par un ministre hérétique, on ne peut non plus lui accorder la sonnerie des cloches, parce que cette sonnerie fait partie des honneurs de la sépulture, tels que les règle le Rituel : « Interim detur campana signum transitus defuncti pro loci consuetudine, ut audientes pro ejus anima Deum precentur [1]. »

Le Rituel prescrit donc une sonnerie après le décès ; il en prescrit une aussi pour le moment de la sépulture : « Ac datis certis campanæ signis, eo modo et ritu quo in eo loco fieri solet. »

Il est vrai que, pour les enfants, on ne peut sonner le glas funèbre, parce qu'ils n'ont pas besoin de prières ; mais on doit, toujours d'après le Rituel, ou ne pas sonner, ou sonner la sonnerie des fêtes : « In funere parvulorum, ut plurimum, non pulsantur campanæ ; quod si pulsentur, non sono lugubri, sed potius festivo pulsari debent [2]. »

Ainsi donc, il est bien établi que la sonnerie fait partie intégrante de la sépulture chrétienne et qu'elle doit être refusée à toute personne à qui l'on refuse la sépulture.

Nous ne connaissons aucune décision visant spécialement ce cas ; ce silence des Congrégations romaines ne nous étonne point, parce qu'il s'agit d'un cas absolument clair, sur lequel l'esprit public se montre intransigeant.

Nous en avons la preuve dans un avis du Comité de législation du Conseil d'Etat, du 17 juin 1840 :

Les membres du Conseil d'Etat composant le comité de législation, consultés par M. le garde des sceaux, ministre de la justice et des cultes, sur un dissentiment survenu entre M. l'Evêque de Coutances et M. le Maire de la même ville, relativement à l'usage des cloches, et

[1] *Rit. rom.*, tit. v, c. viii, n. 4.
[2] *Rit. rom.*, t. vi, c. vi, n. 2.

sur les attributions respectives de l'autorité ecclésiastique et de l'autorité municipale, d'après les lois et règlements concernant cet usage;

Vu l'article 48 de la loi du 18 germinal an X, les articles 33 et 37 du décret du 30 décembre 1809 et l'article 7 de l'ordonnance du 12 janvier 1825;

Considérant que pour résoudre les difficultés qui s'élèvent entre l'autorité ecclésiastique et l'autorité municipale au sujet de la sonnerie des cloches, il importe de constater d'abord quelle était l'ancienne jurisprudence en cette matière;

Considérant que la destination des cloches des églises a toujours été regardée comme essentiellement religieuse;

Qu'elles ont été de tout temps consacrées par une bénédiction solennelle et par des cérémonies et des prières qui marquent leur affectation spéciale au service du culte;

Que plusieurs conciles ayant défendu de les employer à des usages profanes, cette règle a été suivie partout, sauf les exceptions dont la nécessité ou la convenance étaient reconnues soit par l'autorité ecclésiastique ellemême, soit par les parlements...

Sont d'avis :

1° Que les cloches des églises sont spécialement affectées aux cérémonies de la *religion catholique,* d'où il suit qu'on ne peut en exiger l'emploi pour les célébrations concernant des *personnes étrangères au culte catholique, ni pour l'enterrement de celles à qui les prières de l'Eglise auraient été refusées en vertu des règles canoniques...*

Il résulte de ce document :

1° Que les cloches des églises sont choses religieuses, consacrées spécialement pour le service du culte catholique;

2° Que l'on ne peut les employer, au point de vue canonique, pour des choses profanes, et à plus forte raison « pour des célébrations concernant les personnes étrangères au culte catholique, ni pour l'enterrement de celles à qui les prières de l'Eglise auraient été refusées en vertu des règles canoniques, » parce qu'il y a un lien intime entre la sonnerie et la sépulture ecclésiastique.

Enfin, la législation civile en France, aujourd'hui encore, respecte ce caractère sacré des cloches et ne permet pas à l'autorité civile d'imposer la sonnerie pour les personnes étrangères au culte catholique et pour celles à qui l'on a refusé les honneurs de la sépulture ecclésiastique.

La défense en question oblige, pensons-nous, *sub gravi*, parce que le danger de scandale est grave et que la question est importante. Toutefois la violation de la loi n'entraîne aucune peine, le droit étant muet à ce sujet.

Q. — L'*Ami* aurait-il la charité de nous dire s'il y a du vrai, et combien, dans les assertions suivantes ?

La cause principale de l'état actuel de la France, c'est son extrême ignorance religieuse; et la cause de cette ignorance extrême, c'est, du moins en partie, la méthode de prédication généralement employée. Le sermon d'aujourd'hui est devenu une sorte de déclamation, au ton plus ou moins faux, plus ou moins emphatique, appuyée de gestes immodérés. Ce sermon a pour but d'*instruire* les fidèles : or a-t-on jamais vu un professeur quelconque donner à ses disciples sa leçon en la déclamant ainsi, avec solennité, phrases sonores et grands mots ? Ce professeur instruirait-il ? Non : tout d'abord parce qu'il ennuierait à mourir, et ensuite parce qu'il aurait bientôt fait le vide autour de sa chaire. C'est ce qui est arrivé par le sermon à l'église : aujourd'hui, qui parle de sermon évoque l'idée d'ennui, et d'ennui renforcé; la conséquence, c'est que maintes églises sont devenues désertes.

La science religieuse doit s'enseigner comme toute science; dès lors, il faut commencer par les principes élémentaires, en tirer les conséquences, et n'avancer que par ordre et progressivement. Or, avec les sermons que l'on nous sert, rien de semblable. C'est un enseignement sans enchaînement, sans suite; c'est une série de sujets détachés, concernant la piété, la morale et rarement le dogme, qui ne font rien moins qu'un corps de doctrine. Aussi, les fidèles n'apprennent rien, et de là une défection générale.

R. — Vous tonnez bien fort contre le sermon en général; c'est un peu trop général, parce qu'il y a sermons et sermons comme il y a fagots et fagots. Ce genre oratoire a sa raison d'être; et, s'il est maltraité par un grand nombre, ce n'est pas un motif pour le prescrire totalement. Réservez vos anathèmes pour ces longs discours où le prédicateur s'ingénie à parler fort bien pendant trois quarts d'heure pour ne rien dire ou presque rien; condamnez encore, si vous le voulez, ces sermons d'apparat où l'orateur s'élève trop haut pour que l'auditoire puisse le suivre; nous n'y trouverons pas à redire. C'est là le sermon qui n'instruit pas et qui ne peut avoir d'effet utile, fût-il accompagné de gestes magnifiques avec visée à l'effet; c'est le mauvais sermon qui fatigue bien vite l'auditeur et devient le supplice hebdomadaire que seules les personnes pieuses acceptent de subir.

Mais, grâce à Dieu, il y a encore de bons et d'excellents orateurs qui se donnent la peine de servir à leur auditoire de bons et même d'excellents sermons pour la doctrine, la forme et l'action. Nous en avons entendu souvent, même dans de toutes petites paroisses, et nous pouvons vous assurer qu'ils font du bien. Vos critiques seraient certainement exagérées si elles étaient à l'adresse de ces discours bien médités, sagement conçus, habilement ordonnés et noblement accommodés à la portée de l'auditoire qui doit les entendre. Quand une vérité, même isolée de l'ensemble de la doctrine, est traitée respectueusement par l'orateur, il y a toujours plaisir et profit à la voir présentée avec une majesté de bon aloi.

Il ne vous est pas difficile d'en convenir. D'un autre côté, nous conviendrons avec vous que pour le plus grand nombre des auditoires de France, et peut-être aussi pour beaucoup de prédicateurs, le genre sermon ne doit pas être la forme ordinaire de l'enseignement donné du haut de la chaire. Il faut être véritablement orateur, pour donner chaque dimanche un sermon même passable; de plus l'apparat finit par fatiguer, surtout quand on ne sert que de l'ordinaire, et, par sa nature même, le genre sermon a une tendance à dépasser la portée de l'auditoire.

A part les grandes cathédrales où des auditeurs cultivés sont habituellement assez nombreux pour

que le grand sermon puisse être donné fréquemment, c'est plutôt le prône ou l'homélie qu'il faut présenter aux fidèles. L'un et l'autre s'accommodent mieux par leur simplicité aux auditoires ordinaires ; ils peuvent d'ailleurs, tout en restant simples, prendre un ton plus ou moins relevé suivant les auditeurs auxquels on s'adresse, et par ce temps d'ignorance religieuse, ils atteignent mieux le but premier que doit se proposer le prédicateur et qui est d'instruire. En particulier, le prône bien nourri de doctrine, bien préparé et délicatement présenté, plaît toujours ; il plaît même quelquefois aux esprits les mieux cultivés ; je ne sais plus quel académicien se réjouissait d'entendre, pendant son séjour à la campagne, les prônes du curé de son village. D'ailleurs, il se rapproche de la méthode catéchistique et il permet d'être plus méthodique et plus complet dans l'exposition de la doctrine ; il faut toutefois qu'il soit savant et philosophique sans le paraître.

Mais encore dans ce genre, — comme dans le genre sermon, — il y aura le mauvais prône, le prône passable, le bon prône et le prône excellent, comme il y a l'homélie avec les mêmes qualificatifs. Et si, à juste titre, vous condamnez le mauvais sermon, il faut condamner aussi le mauvais prône et la mauvaise homélie. Un bon prône doit être pieux et pétri de doctrine ; il demande une préparation sérieuse; tout comme une bonne homélie, tout comme un bon sermon. Les prônes ou homélies où le prédicateur, suivant une expression courante, parle *ex abundantia cordis*, ne valent ordinairement guère mieux que les sermons où l'orateur ne dit rien, très éloquemment. Ce n'est pas cela que demande le saint Concile de Trente ; c'est l'enseignement complet et méthodique de la doctrine chrétienne appuyé sur l'Evangile tout d'abord ; c'est l'explication de cet Evangile présentée de la manière la plus convenable suivant les nécessités des auditeurs ; c'est, en un mot, et en toute vérité, l'enseignement de Jésus-Christ mis à la portée des fidèles, comme il l'a mis lui-même à la portée de ses disciples.

Quand nous aurons ainsi, par de bons prônes ou de bonnes homélies, instruit chaque dimanche nos fidèles, une instruction d'une plus haute envergure, un sermon, si vous le voulez, mais un sermon bien préparé, ne fera pas mal de temps en temps. Un jour de fête, par exemple, un discours moins simple reposera l'auditoire des prônes dominicaux, qui sera du reste préparé à l'entendre par l'enseignement hebdomadaire ; des auditeurs de circonstance ne dédaigneront pas de prêter l'attention à pareil sermon, et il fera du bien.

Q. — Ma paroisse composée de plusieurs hameaux s'étend sur deux communes. Les limites ont été fixées en 1809 par les deux autorités civile et religieuse.

Du consentement (dit-on) de mon prédécesseur d'alors, et par la tolérance des desservants postérieurs, qui cependant exprimaient des réclamations verbales et écrites, peu à peu un de ces hameaux rompit à peu près totalement avec l'église paroissiale.

En 1851 une enquête fut faite qui maintint les anciennes limites, et les desservants respectifs furent chargés de l'exécuter. La situation resta la même : le desservant qui avait usurpé ce hameau tenant beaucoup à le conserver, le desservant de droit tolérant à regret, et l'autorité épiscopale tolérant aussi.

On en vint à ne plus faire et on ne fait plus les publications à la paroisse de droit, on ne demanda et on ne demande aucune délégation pour rien.

Depuis, deux maisons de ce hameau ont voulu revenir à la paroisse de droit ; j'y ai rempli toutes les fonctions curiales, et j'ai dit que tout le hameau appartenait à ma paroisse. Mais pour arriver à ces deux maisons, je dois traverser tout le hameau, qui vient beaucoup à mes offices, mais remplit toutes les cérémonies et devoirs ailleurs.

Quid pour la validité et licéité des sacrements ?

La prescription couvre-t-elle l'usurpation commise ?

Que faire enfin pour régulariser la situation ?

R. — I. *Peut-il y avoir prescription dans le cas ?* — Non, et nous prouvons notre proposition. D'après l'exposé de la question, les limites des paroisses ont été fixées en 1809 par les deux autorités civile et religieuse. C'est donc parfaitement en accord avec le Concordat, qui veut le concours des deux puissances pour la délimitation des paroisses.

Or, c'est un principe incontestable et incontesté que les limites *parfaitement déterminées* des paroisses sont imprescriptibles. On lit au livre III, titre XXIX, ch. IV, des Décrétales :

Finis parochiarum de quibus constat, vel finibus cohærentia præscribi non possunt. — Super eo vero quod apud vos intelleximus dubitatum, an quod de finibus et his quæ finibus cohærent, non præscribendis, statutum per canones esse dignoscitur, sit in parœciarum limitibus, sicut in provincialibus admittendum : Respondemus, quod bene videtur in utroque servandum, si fines legitima probatione vel alias indubitata fide constitit ecclesiastica ordinatione statutos.

Les *Acta S. Sedis* ont rappelé plusieurs fois ce canon : « Limites diœcesium et parœciarum, auctoritate ecclesiastica semel definitos, non posse privata auctoritate mutari ; immo neque præscribi, quoties documenta supersint, quæ limites, quinam olim fuerint, satis clare designent [1]. »

Par conséquent, malgré la volonté des habitants du hameau qui vont dans l'église de la paroisse voisine, malgré le désir du curé de cette église de les avoir pour paroissiens, malgré la connivence des curés successifs de la paroisse et même leurs concessions volontaires, le hameau reste attaché à sa paroisse primitive, parce que les curés en question sont des autorités *privées*, qui ne peuvent rien sur les limites de leurs paroisses, et que les actes posés par les habitants n'ont aucune valeur pour prescrire, vu la répugnance du droit.

II. *L'évêque peut-il changer les limites de la paroisse sans le concours de l'autorité civile ?* — L'évêque *seul* ne peut pas changer les limites

[1] *Acta S. Sedis*, t. VII, p. 398 ; cf. p. 613.

des paroisses en France, mais il le peut avec le concours du gouvernement.

1° Un évêque ne peut changer *seul* les limites des paroisses, sinon ses actes sont entachés de nullité. Au diocèse de Quimper, les évêques, en plusieurs circonstances, soit par divers décrets, soit de vive voix, avaient cru pouvoir changer les délimitations paroissiales par suite de diverses modifications civiles. En 1876, des doutes s'étant élevés sur la légitimité de tels actes, l'Ordinaire eut recours au Saint-Siège et demanda : 1° s'il était au pouvoir de l'évêque d'opérer des délimitations de ce genre ; et 2°, en prévision d'une réponse négative, il suppliait instamment le Saint-Siège de ratifier l'état de choses actuel de la ville de Quimper et de légitimer les actes qui auraient, par la suite, pu être invalides. A ces questions, la S. C. du Concile répondit le 5 février 1876 : « *Quoad prœteritum, consulendum SSmo pro sanatione et convalidatione. Quoad futurum, episcopus exequatur dispositiones Conc. Trident. sess.* XXIV, *cap.* IV, *vel recurrat in casibus particularibus.* »

2° Avec le concours du gouvernement, l'évêque peut changer les limites des paroisses. C'est ce qui ressort avec évidence de la cause de Grenoble. Des fortifications avaient été démolies et leur emplacement rendu au commerce et à la libre circulation ; quelques maisons avaient été construites et d'autres plus nombreuses étaient en construction. Le clergé et les fabriques de Saint-Joseph et de Saint-Louis prétendaient avoir la possession exclusive de cette portion du territoire, le proclamaient même du haut de la chaire et l'affichaient à la porte de l'église. Parmi les fidèles, les uns se plaignaient de ne savoir à quelle paroisse ils appartenaient, et les autres s'obstinaient à ne vouloir se rendre qu'à l'église Saint-Louis pour les offices, les mariages et les sépultures.

Ce fut alors que Mgr Fava, après avoir fait dresser un projet de délimitation générale, porta un décret tranchant *provisoirement* la question. Le décret fut annulé par la S. Congrégation, parce que Sa Grandeur avait suivi une procédure toute de son invention, publiant ce décret sans avoir obtenu l'assentiment du gouvernement, auquel, d'après le Concordat, il devait en référer et dont il devait obtenir l'autorisation par écrit. « D'où il appert, conclut M. Duballet : 1° que l'évêque ne peut, sans les formalités canoniques et sans entente avec le gouvernement, modifier les limites des paroisses ; 2° que cette absence de pouvoir existe alors même qu'il s'agirait d'une délimitation transitoire et pour mettre fin à des contestations [1]. »

Il suit de là que, pour le cas qui nous est posé, même avec une concession écrite de la main de l'évêque, et à plus forte raison avec une concession verbale modifiant les limites de la paroisse en rattachant le hameau en question à la paroisse voisine, l'acte épiscopal serait nul, parce qu'il aurait été posé sans le concours du gouvernement, auquel, d'après le Concordat, l'évêque devait en référer et dont il devait obtenir l'autorisation par écrit. Nous n'avons donc pas à rechercher s'il y a eu un décret de cette sorte, parce que ce décret serait entaché de nullité.

[1] *Traité des paroisses et des curés*, t. I, n. 445.

III. *Que faut-il penser de la* validité *et de la* licéité *des sacrements ?* — La *validité* n'intéresse que le *mariage*, l'administration des autres sacrements ne pouvant être qu'illicite et non invalide.

1° Les *mariages* sont-ils *valides ?*— Pour assister validement au mariage de personnes étrangères à sa paroisse, un prêtre doit avoir une délégation ou bien de leur propre curé, ou de leur Ordinaire, ou de l'Eglise, qui supplée parfois la juridiction à raison du bien commun.

Un *curé* peut déléguer d'une manière générale un curé voisin pour assister au mariage de telles ou telles personnes de sa paroisse, ou de tel hameau. Pour être valide, il faut que la délégation soit réelle, c'est-à-dire que le propre curé ait réellement l'intention de permettre à un autre prêtre d'assister pour lui au mariage de ses paroissiens.

La délégation *tacite* suffit-elle ? Voici en quoi elle consiste : un curé n'est pas présent à un mariage, mais il sait qu'un autre prêtre non muni de pouvoir y assiste et, alors qu'il le pourrait facilement, il se tait. Peut-on dans l'espèce appliquer la règle : *Qui tacet consentire videtur ?* [1]

Une opinion, que Gasparri déclare être *verior et communior*, se prononce pour l'affirmative et proclame le mariage valide dans le cas. Elle est défendue par Sanchez [2] et surtout par Benoît XIV [3]. Il s'agissait du mariage des prisonniers, auquel avait assisté le curé du lieu ; il conclut, en s'appuyant sur une délégation *tacite :* « Nos profecto in examen revocare nolumus, quæ jam diuturnitate temporis invaluerunt. Nam ut jam inita matrimonia rata firmaque sint, sufficit, *si eadem minime ignoraverit, atque ideo permiserit,* qui eo tempore sapienter hanc ecclesiam administrabat, quemadmodum Trid. Concil. asseruit. »

Fagnan cite plusieurs décisions sans date de la S. C. du Concile en sens contraire. En voici une : « An ut sacerdos qui non sit proprius contrahentium parochus, eos matrimonio conjungere possit, sufficiat *tacita* quæ resultat ex tolerantia ? S. Congreg. censuit non sufficere, sed requiri vel commissionem generalem administrandi omnia sacramenta, vel si hæc non adsit, specialem et expressam licentiam [4]. »

Après avoir cité cette décision, Gasparri

[1] *Reg. 43 juris in 6°.*
[2] *Tractatus de matrimonio,* III, XXXV, n. 20.
[3] Benoît XIV, *Inst. eccl.*, XXXIII, n. 12.
[4] Gasparri, *Tractatus canonicus de Matrimonio,* t. II, n. 946.

ajoute : « Unde *incerti hæremus*. Si agatur de matrimonio contrahendo, retinenda est sententia Fagnani ; si de *contracto*, stetur pro matrimonii valore. »

La délégation cesse par la mort ou le départ de celui qui l'a accordée et n'engage pas ses successeurs : « Etiam morte parochi aut Ordinarii delegantis, vel amissione officii quacumque de causa, cessat licentia, » dit Gasparri [1].

L'*évêque* peut déléguer dans les mêmes conditions que le curé et sa délégation cesse de la même manière, c'est-à-dire par la mort de l'évêque ou sa translation.

L'Eglise supplée certainement la juridiction *ratione boni publici*, quand il y a *erreur commune et titre coloré*. Cela se rencontre quand il y a eu une collation réelle de la paroisse par l'évêque, mais qui a été viciée par une cause secrète, par exemple pour raison de simonie, et que le titulaire est néanmoins tenu comme tel par l'ensemble des fidèles.

Qu'en est-il si l'erreur commune ne s'appuie pas sur un titre coloré ? Titius, par exemple, est prêtre dans un village ; à la mort du curé, sans aucune autorisation de l'Ordinaire, il a commencé à exercer les fonctions du curé ; et maintenant tout le monde le considère comme le véritable pasteur de la paroisse.

Dans cette hypothèse, les auteurs ne sont pas d'accord. Les uns pensent que la juridiction n'est pas suppléée par l'Eglise, le titre coloré faisant défaut : par conséquent le mariage fait devant lui ne pourrait être valide. Les autres enseignent que, même dans ce cas, la juridiction est suppléée en raison du bien public : par conséquent ce curé peut, pensent-ils, assister aux mariages.

La controverse existant, on peut invoquer en faveur du curé le principe : *In dubio juris Ecclesia supplet jurisdictionem*, et arriver ainsi aux mêmes conclusions que dans la seconde opinion.

« Malgré cela, conclut Gasparri, la solution pratique doit se tirer des règles ordinaires de la présomption juridique en matière de mariage. S'il s'agit d'un mariage à faire, il ne faudrait pas le contracter devant un tel curé ; s'il s'agissait d'un mariage déjà fait, il faudrait *peut-être* en demander une *sanatio ad cautelam ;* mais jusqu'à ce que le Saint-Siège se fût prononcé en sens contraire, il faudrait présumer le mariage valide [2]. »

Faisons l'application de ces principes au cas que nous étudions. Il y a certainement bonne foi dans le passé de la part des fidèles, et ceux-ci ont cru communément pouvoir contracter mariage dans la paroisse voisine : ce qui constitue *l'erreur commune*.

Pour le curé, il n'y a pas de titre *coloré ;* il n'y a pas non plus de délégation expresse pour le moment ; toutefois il y a tolérance de la part du curé et de l'autorité épiscopale.

[1] *Ibid.*, n. 951.
[2] *Canoniste contemporain*, 1891, p. 355.

En combinant les deux principes exposés par Gasparri, il faudrait, pour le *passé*, peut-être demander une *sanatio ad cautelam ;* mais jusqu'à ce que le Saint-Siège se fût prononcé en sens contraire, il faudrait présumer les mariages valides.

2° Les mariages sont-ils *licites ?* — Admettons la bonne foi pour le passé. Pour l'*avenir*, il y a obligation grave pour le curé de la paroisse à prévenir les intéressés, c'est-à-dire le curé voisin et les personnes qui voudraient contracter mariage sans une délégation expresse du propre curé ou de l'évêque, qu'elles s'exposent à faire un mariage nul ou au moins fort douteux : chose défendue *sub gravi*.

L'obligation pour le curé est grave, parce qu'il est tenu, en vertu de sa charge, à veiller à la *validité* du mariage de ses paroissiens, et que tout ce qui touche de près à la validité des sacrements est une chose grave. Cela est encore plus vrai pour le mariage, parce qu'il entraîne avec lui la vie commune, qui n'est qu'un coupable concubinage sans lui. Les mêmes raisons peuvent être mises en avant pour le curé voisin et les futurs époux.

IV. *Qui doit demander la détermination ou plutôt la reconnaissance des limites de la paroisse ?* — Le curé et la fabrique ont l'un et l'autre qualité pour faire cette réclamation : le curé, à raison de son droit paroissial méconnu sur le mariage, la communion pascale, l'administration du Viatique et de l'Extrême-Onction et sur la sépulture quand il n'y a pas eu élection régulière ; le curé et la fabrique, à cause des droits casuels attachés à la célébration des mariages et des sépultures. Une délibération du conseil de fabrique signalant la situation et montrant son opposition avec le droit ne peut manquer de recevoir une réponse favorable, surtout si elle s'appuie sur le décret épiscopal de 1851 rendu après une enquête administrative.

Q. — 1° En s'en tenant strictement à la réponse de la S. C. des Indulgences du 14 juin 1901 relative au privilège de la bulle Sabbatine, les confesseurs ne peuvent commuer qu'en faveur des confrères du Mont-Carmel qui ne savent pas lire.

Mais parfois des confrères qui peuvent lire n'ont pas le temps de réciter le Petit Office. Dans ce cas-là, le confesseur est-il encore obligé de recourir au général des Carmes pour pouvoir faire la commutation ?

2° Quand un confesseur a obtenu du même général la permission de commuer *in foro interno* les conditions du privilège sabbatin, sa commutation dure-t-elle autant que les raisons qui l'ont motivée ? Ou bien le pénitent est-il obligé de la faire renouveler du moment qu'il n'est plus sous la juridiction de ce confesseur, ainsi que je l'ai entendu soutenir dernièrement ?

R. — La réponse que vous visez n'a pas ce sens, à notre avis, et elle ne déroge pas aux constitutions pontificales relatives au privilège de la bulle Sabbatine.

Ces constitutions partagent en deux catégories

les personnes qui désirent avoir part à ce privilège : celles qui savent lire et celles qui ne savent pas.

Les personnes qui savent lire *doivent* réciter chaque jour le petit office de la Sainte Vierge au complet. D'après une réponse du R. P. Général du 10 mars 1856, elles ne sont pas libres d'observer les jeûnes et abstinences au lieu de réciter l'office.

Pour les personnes qui ne savent pas lire, elles doivent n'omettre aucun des jeûnes prescrits par l'Eglise et faire maigre tous les mercredis et les samedis, excepté la fête de Noël, si elle tombe un de ces jours.

Voilà la loi générale ; mais elle admet des *commutations*.

Qui peut accorder ces commutations ? — D'après le droit ancien, les supérieurs généraux des Carmes, et les prêtres désignés par eux d'une manière expresse. Le pouvoir d'admettre dans la confrérie ne comportait pas par lui-même la faculté de commuer, il fallait une autorisation spéciale : *Nisi expresse enuntietur in rescripto concessionis pro benedictione et impositione scapularium*, dit la S. C. des Indulgences [1].

D'après le droit nouveau inauguré par le décret du 14 juin 1901, *tout* confesseur est délégué pour accorder la commutation aux personnes qui le lui demanderont : *Facta confessariis facultate commutandi singulis petentibus abstinentiam feriæ* IV *et sabbati in alia opera ; atque utrumque valere pro omni regione.*

Sur quoi portent-elles ? — Sur les deux obligations imposées aux deux classes de personnes : la récitation du petit office et l'abstinence du mercredi et du samedi.

Quand peut-on les faire ? — Quand il y a une cause juste. La feuille qui nous a été délivrée en 1884 porte : *ob justam causam*. Cette cause juste, c'est au confesseur à l'apprécier. Elle peut se prendre soit du côté de la santé, soit du côté du milieu dans lequel se trouve la personne qui demande une dispense.

Quelle est la durée de la commutation ? — De la part du confesseur qui la fait, elle peut être perpétuelle ; mais pour la faire ainsi pour la vie, il faut des raisons vraiment graves et autant que possible de réels empêchements [2].

Dans la pratique, il vaut mieux la faire *conditionnelle*, c'est-à-dire pour le temps que dureront les empêchements. En fait, la commutation n'a plus de valeur dès lors que les circonstances qui l'ont motivée n'existent plus, puisqu'elle ne peut être accordée que pour une cause juste.

Le changement de confesseur n'influe en rien sur la persévérance de la commutation, qui dépend uniquement et de la volonté de celui qui l'a accordée et des motifs qui l'ont exigée.

Après ces développements nous dirons un mot du décret du 14 juin 1901, que vous mettez en cause.

[1] *Decreta auth.*, 22 juin 1842, n° 305.
[2] Beringer, *Les Indulgences*, t. II, p. 200.

Ce décret, dans sa première réponse, vise la récitation du petit office de la sainte Vierge et déclare que dans la récitation publique il faut employer le latin, à moins qu'on n'appartienne à un rite où la langue vulgaire est permise par le Saint-Siège. Pour la récitation privée, il demande une dispense, qui est accordée, en faveur de la langue vulgaire.

La seconde vise l'abstinence. Pour la bien comprendre, il faut rappeler que les évêques de l'Amérique latine ont obtenu du Saint-Siège le 6 juillet 1900 un indult qui les autorise pour toutes les familles qui en font la demande à les dispenser de l'abstinence, même le vendredi, une grande partie de l'année. Elle est ainsi conçue : « Les confrères qui ne savent pas lire et qui, *pour ce motif*, sont tenus à garder l'abstinence tous les mercredis et les samedis de l'année, sont-ils aussi tenus à l'abstinence les vendredis, comme les fidèles qui n'appartiennent pas à l'Amérique latine ? » La réponse fut négative, en ce sens que l'abstinence le vendredi n'est pas obligatoire pour jouir du privilège sabbatin, de sorte que ceux qui sont en cause peuvent profiter des dispenses de l'abstinence qui seraient accordées pour le vendredi sans compromettre leur privilège. La rédaction de la question prouve au contraire que la nécessité de commuer n'existe pas : « Si confratres qui legere nesciunt et *ideo* loco recitandi parvum officium... servare tenentur abstinentiam. »

Il suit de là que les confesseurs gardent les pouvoirs de commuer, pour l'office comme pour l'abstinence.

Q. — Dans la paroisse où je vais prendre mes vacances, il y a deux prêtres.

L'un, le curé, vieillard de 78 ans, en enfance depuis quelques mois, m'a avoué, il y a deux ans, qu'il avait bénit en 1870 et depuis les linges et ornements de la dite paroisse pour le saint sacrifice, dans la persuasion que tous les curés avaient le pouvoir de le faire. Or ce n'est que depuis 1895 que notre *Ordo* contient le décret de l'Ordinaire donnant ce pouvoir à tous les curés. L'autre prêtre de cette paroisse est un jeune prêtre qui remplace pour le moment ce vieillard, et à qui j'ai raconté ce qui précède.

Ce jeune prêtre a alors demandé à l'administration la permission de bénir les linges et ornements sacrés, et a bénit tous ceux de l'église.

Seulement : 1° il a oublié de mentionner la condition en les bénissant, et les a bénits d'une manière absolue.

2° Il a accompli cette bénédiction sans avoir ni servant, ni crucifix, ni cierge.

3° L'étole dont ce jeune prêtre s'est servi pour cette bénédiction n'était pas une étole bénite.

Dans ces conditions, puis-je dire la messe avec ces ornements ?

R. — I. *La première bénédiction faite par le curé sans pouvoirs spéciaux était-elle valide ?* — La plupart des auteurs le nient. Falise pense cependant qu'il n'y aurait pas lieu à renouveler la bénédiction ou consécration lorsqu'elles rentrent dans la catégorie de celles qui peuvent être déléguées [1].

[1] *Ami*, 1891, p. 252.

Le regretté M. Maugère n'aurait donc pas fait recommencer la bénédiction des ornements en question, parce que leur bénédiction, quoique réservée à l'évêque, rentre dans la catégorie de celles qui peuvent être déléguées. Le curé, en les employant sans autorisation, a fait une chose illicite *in se*, bien que la bonne foi l'ait mis à l'abri de toute faute morale ; mais la bénédiction serait valide.

II. *Qu'en est-il de la seconde bénédiction ?* — Plusieurs questions sont à résoudre.

1o *Etait-elle licite ?* Il y a dans le droit une règle bien connue qui défend de recommencer une bénédiction ou une consécration faites validement et dont la validité est moralement certaine. Dans le cas que nous étudions, il y avait certainement un motif sérieux pour recommencer la bénédiction : c'est l'opinion du commun des auteurs relativement à la nullité de la première bénédiction. Il suit de là que la seconde bénédiction était licite.

2o *Que faut-il penser de la condition ?* Cette condition, vu l'opinion de Falise, devait être mentionnée, ou du moins devait être dans l'intention de celui qui bénissait. Néanmoins l'oubli de la condition n'influe en rien sur la validité de la bénédiction : celle-ci résulte de l'intention de bénir les objets présents, intention qui était réellement dans l'esprit du célébrant.

3o Pour la *validité* d'une bénédiction, il suffit de faire un signe de croix en employant la formule.

Nous ferons remarquer que le cierge allumé et le crucifix ne sont pas mentionnés dans les choses requises pour les bénédictions [1]. Pour l'étole et le servant, ils sont de précepte, mais leur absence ne rend pas la bénédiction *invalide*.

D'autre part, la bonne foi excuse de toute faute le prêtre qui a agi autrement par inadvertance.

Conclusion : vous pouvez en toute sûreté de conscience dire la messe avec ces ornements.

Q. — La première communion des enfants doit-elle nécessairement, d'après le droit commun, se faire à l'église paroissiale ?

R. — L'Eglise n'a promulgué aucune loi *générale* pour obliger les enfants à faire leur première communion dans l'église paroissiale. C'est cependant son désir qu'ils suivent, autant que possible, les catéchismes de leur paroisse.

De plus, une coutume à peu près générale en France exige qu'un enfant ait au moins un quasi domicile dans une paroisse pour y faire sa première communion, et la plupart des statuts diocésains l'ont consacrée par des déclarations expresses [2].

Cette coutume est aussi en vigueur dans une partie de l'Italie au moins, comme le prouve ce passage de Frassinetti :

> On ne peut omettre une observation sur le droit qu'ont les curés d'admettre les enfants à la première communion. Le Catéchisme romain ne suppose pas qu'ils aient un droit exclusif. Voici ce qu'on y lit : *Qua vero ætate pueris sacra mysteria danda sint, nemo melius constituere poterit quam pater et sacerdos, cui illi confitentur peccata* [1]. Saint Charles Borromée en référait clairement à cette disposition lorsqu'il chargeait les confesseurs séculiers d'examiner les enfants, leurs pénitents, sur l'instruction acquise et de leur donner une attestation à présenter au curé pour qu'il les admit au nombre de ceux qui devaient accomplir le devoir pascal.
>
> Nonobstant cela, aujourd'hui la coutume introduite et en plusieurs endroits les constitutions synodales donnent au curé seul le droit d'admettre les enfants à la première communion ; et ainsi il *serait blâmable* que les confesseurs envoyassent les enfants, leurs pénitents, communier sans en avoir obtenu la permission de leur propre curé [2].

Berardi parle aussi de cette coutume : « Ex laudabili consuetudine, dit-il, hodie fere ubique vigente, parochi jus exclusivum habent admittendi pueros ad primam communionem [3]. »

Enfin nous citerons un canoniste de renom, de Angelis : « Sunt quidem catholicæ regiones, in quibus prima quoque communio est functio *exclusive* parochialis ; et cum ad pietatem fovendam maxime conducat, præsertim luctuosis hisce nostris temporibus, fovendus hic usus est et respiciendus velut laudabilis consuetudo locorum [4]. »

Conclusion : 1o Dans tous les diocèses où un statut synodal réserve la première communion au curé, on ne peut y admettre les enfants en dehors de lui sans violer une défense qui oblige *sub gravi*, nous semble-t-il.

2o Si les statuts diocésains ne renferment rien de semblable et qu'une coutume de cette sorte existe, il est *louable* de la suivre. On peut même *porter un blâme* contre ceux qui ne la suivent pas. Toutefois, en l'absence d'un précepte formel, on ne peut y voir une faute proprement dite.

3o En l'absence de coutume particulière, la première communion n'est nullement réservée au curé.

Q. — Quelqu'un, pour me prouver la liberté de la conscience, des cultes et de la presse, me faisait ce raisonnement peu banal : « Dieu permet que Satan lui dispute l'empire des âmes ; il semble que sur cette terre le bien et le mal luttent à armes égales. Pourquoi l'Eglise restreindrait-elle cette liberté que Dieu accorde à son plus grand ennemi ? »

R. — Dieu permet que le démon fasse le mal. Il fait de même pour les pécheurs, leur laissant prendre toutes les libertés qu'ils veulent.

Mais il a mis entre les mains de l'Eglise des armes pour combattre le démon et faire échec à ses mauvais desseins. Il a de même armé l'Eglise pour faire obstacle au mal que les hommes prennent la liberté de faire.

Il y a donc accord parfait entre les deux cas.

[1] *Rituel*, tit. VIII, ch. I.
[2] *Ami*, 1897, p. 235.

[1] *De Eucharistia*, n. 68.
[2] Frassinetti, *Manuel pratique du jeune curé*, n. 335.
[3] Berardi, *De Parocho*, n. 768.
[4] De Angelis, lib. III, tit. XXIX, n. 5.

Le raisonnement en question est un sophisme facile à constater.

En ce qui concerne la permission divine à l'égard de Satan, et aussi à l'égard des pécheurs, il faut remarquer que cette *volonté permissive* de Dieu a pour objet une chose mauvaise qu'elle ne rend pas licite. Ni Satan ni le pécheur n'ont le *droit* de faire mal. Ils en ont la liberté *physique*, non la liberté *morale*.

Or, quand on traite de la liberté de conscience, des cultes, de la presse, c'est de liberté *morale* qu'il s'agit, et non de liberté *physique*.

Le raisonnement conclut donc d'une liberté à l'autre, d'une espèce à une espèce différente.

LITURGIE

Q. — A la messe d'ordination, l'évêque doit-il distribuer la sainte communion à tous les ordinands suivant le même cérémonial, en employant la même formule *Corpus Domini*, etc. ?

R. — On pourrait tout d'abord le croire en lisant, dans le Pontifical Romain, cette rubrique : « Pontifex... singulos communicat, cuilibet dicens : *Corpus*... etc., » et cette autre, dans l'appendice du même Pontifical, à l'ordination d'un seul prêtre : « Pontifex... convertit se ad ordinatum presbyterum, cui porrigit SS. Sacramentum... simul dicens : *Corpus*... »

Mais les décrets, expliquant la règle trop laconique du Pontifical, et réformant indirectement la rubrique erronée de l'appendice, distinguent entre ordinands et ordinands. (Cf. *Ephém. Liturg.*, 1897, p. 648).

S'agit-il des prêtres qu'on vient d'ordonner ? L'évêque, ayant pris le Précieux Sang, génuflecte et, sans plus tarder, leur donne en silence *(nihil dicens)* la communion. Il ne conviendrait pas, en effet, que ceux qui ont concélébré et dit conjointement avec lui comme célébrants les prières préparatoires à la communion, l'*Agnus Dei*, le *Domine non sum dignus* et le *Corpus Domini*, les entendent répéter de nouveau à leur adresse par le Pontife. Ce serait en somme les faire déchoir de leur qualité de concélébrants pour les mettre au même rang que les simples assistants. (S. R. C., 11 fév. 1702, n. 2089, ad IV; 31 août 1872, n. 3274, ad II; 17 janv. 1890, n. 3721, ad I).

La communion des prêtres concélébrants terminée, l'évêque repose le ciboire sur l'autel; on récite le *Confiteor* au nom des autres ordinands, et le Pontife ayant prononcé sur eux les formules d'usage *Misereatur* et *Indulgentiam*, ajoute comme d'habitude *Ecce agnus Dei, Domine non sum dignus*, avant de distribuer à chacun la sainte communion. (S. R. C., décrets déjà cités, n. 2089, ad IV; 2682, ad 10; 3721, ad 2).

Survient alors une particularité qu'il importe de noter. En présentant la sainte hostie aux divers ordinands, l'évêque dit à chacun : « *Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat* TE *in vitam æternam,* » au lieu de « *custodiat animam tuam...* » (S. R. C., 7 mai 1853, n. 3012, ad 3; 26 sept. 1868, n. 3186), et il n'ajoute pas *Amen*. Mais, en souvenir du rit qu'on suivait autrefois dans la réception de la sainte Eucharistie, c'est l'ordinand lui-même qui répond *Amen*.

Vous nous objecterez peut-être que la Congrégation réserve ce rit pour les diacres et les sous-diacres seulement. Car à cette question : « In communione Ordinandorum, si communicentur etiam ordinati in Minoribus, episcopus utine debet ad istos forma : *Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam æternam ;* an dicere : *Custodiat te,* etc.? » l'on trouve comme réponse : « *Affirmative* ad primam partem; *negative* ad secundam. » (S. R. C., 12 nov. 1831, n. 2682, ad 16).

Mais l'Index général des décrets fait remarquer qu'il y a là une erreur typographique, et qu'il faut lire : « *Negative* ad primam partem; *affirmative* ad secundam. » (Vol. V des décrets, p. 110, 2e col.; p. 186, ligne 1re; p. 348, 2e col.). Nous signalons ce point à l'attention (notamment) des professeurs de liturgie; d'autant plus que certains manuels déclarent encore aujourd'hui la formule *Custodiat te* exclusivement propre aux nouveaux diacres et sous-diacres, en se recommandant du décret ci-dessus.

Q. — C'est dans l'*Ami du Clergé* du 15 septembre que j'ai trouvé pour la première fois une juste définition de ce qu'il faut entendre par « *faire partie du chœur*. » — Il est défendu aux femmes 1° de se placer dans le chœur, d'occuper les stalles réservées aux chantres dans le chœur (c'est le sens naturel et obvie du *Motu Proprio) ;* 2° de faire à elles seules un chœur alternant, empêchant par suite les fidèles de prendre part au chant de l'Eglise. Ceci est très juste surtout avec la restriction qui suit où vous admettez que, pour les pièces de plain-chant que les fidèles ne savent pas, — ou encore quand les fidèles ne veulent pas chanter, — un groupe de demoiselles chanteuses peut alterner avec les chantres du chœur. Ainsi dans ma paroisse les chants communs de la messe, les psaumes des vêpres, sont chantés alternativement par les hommes et le clergé, et par les demoiselles chanteuses qui entraînent avec elles les autres personnes pieuses placées dans la nef.

Vous ajoutez qu'il leur est défendu 3° de monter à la tribune pour prendre part à des chœurs à voix mixtes. — Sur ce point, permettez-moi de présenter quelques observations. Dans l'immense majorité de nos églises de France, on ne peut pas compter sur des enfants pour les parties de soprano ou d'alto. Cela est bon pour les maîtrises qui ont des enfants internes. Et il suffit d'un peu d'expérience pour savoir que les enfants des ouvriers, les enfants des écoles communales (ou des Frères) sont impossibles à réunir aussi bien pour les répétitions que pour les exécutions. A moins de les payer, ils s'absentent pour un *oui* ou un *non* précisément les jours où l'on a besoin d'eux. Va-t-on pour cela retrancher de nos répertoires les messes des maîtres ?

Je comprends assurément qu'il y ait inconvénient et